



TITLE:

春秋時代の聘禮について

AUTHOR(S):

高木, 智見

CITATION:

高木, 智見. 春秋時代の聘禮について. 東洋史研究 1989, 47(4): 727-757

ISSUE DATE:

1989-03-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/154389>

RIGHT:

春秋時代の聘禮について

高 木 智 見

はじめに

第一章 聘禮の具體的過程

第二章 聘禮の意義

第三章 神・人一體の交流

おわりに

はじめに

從來の春秋戰國史研究が明らかにする所によれば、この時代は、數多の邑制國家が激烈な相互淘汰と深甚な社會變動のふるいにかけられ、いくつかの領域國家の併立狀況を現出し、最終的には皇帝を頂點とする中央集權的な秦漢帝國へと收斂していく過程であると理解されている。また、これに伴い、封建的政治體制から郡縣制へ、世襲官僚制から實力主義的官僚制へ、貴族戰士制から徵兵制へ、などなど諸制度において大きな動きが見られた。

このように時代の趨勢と枠組みについては、かなり明確になっており、周到に網羅された史料や嚴密に考證された事實は相當な量に達している。しかし、こうした研究によって、この時代の、とりわけ春秋時代の歴史的特質が鮮やかな像を結んで浮かび上がってくるかと言えば、必ずしもそうではない。たとえば、時代や民族の固有の性格をいろいろけるの

は、生活の骨格としての外郭的機構ではなく、その内側に存在する血肉とも稱すべき行爲者の心的態度であつて、このよ⁽¹⁾うな具體的生活の不可量的な要素をこそ明らかにしなければならぬ——という魅力的な主張の下に進められた増淵龍夫氏の研究に對しても、以下の如き不滿を表明せざるをえない。

第一に、秦漢帝國の成立とその性格の解明を至上の課題とする増淵氏にあっては、春秋時代は、秦漢に先行する前史として位置づけられる。つまり、人的結合にせよ官僚制にせよ、秦漢時代における特徴的な事象の先行形態を歴史を遡つて見出し、その展開過程を追うという立場から、春秋戰國史が照らし出されるのである。もちろん、秦漢史研究からすれば、こうした方向自體に誤りはなく、周知の如く大きな成果をあげた。しかしながら、その反面、春秋時代に固有な事象を選びとり、時代に即して理解するという姿勢は疎かになりがちであり、春秋時代の春秋時代たる所以を描き切れないでいるのである。

第二に、右の點とも重なるが、増淵氏は秦漢的支配原理を内面から支える心的態度に着目し、一貫して考察された。しかし、支配・被支配の關係は、確かに重要ではあるが、あくまでも人間が相互に結ぶ様々な關係における一側面にすぎない。まして古代社會にあっては、人間相互の關係より、祖先神や自然神など人間以上の存在と人間との關係の方が重要である場合も多かったのである。つまり増淵氏は、豊かな廣がりを持つ人間の諸關係の中から、支配・被支配という限定された一部分だけを取り出して考察されたのであつた。

歴史學が過去という異文化を理解する學問であるならば、まず要求されるのは、解釋者の主觀的立場を一旦、揚棄して、自らの視點を過去の人々のそれに重ね合わせようとすることである。すなわち、過去の人々の立場に立ち、彼らの生の内面的構造を全體的に把握することが第一の課題とされるべきである。支配を問題とするにしても、こうした作業を踏まえ、過去の人々の内面世界全體を了解し、彼らにとって、人が人を支配するということが、如何なる意味を持っていたのかを明らかにできてからのことであらう。當然ながら、過去の事象は、當時の人々の意識や觀念など内面世界を充分に

把握し、はじめて議論の對象となりうるからである。

要するに、現在の春秋史研究が最も必要とするのは、春秋時代の人々の立場に立ち、彼らの内面的諸價值を明らかにし、その歴史的特質を描き出すということなのである。

春秋史研究の宿命としてつきまとう史料の絶對的な不足状況において、こうした課題を克服し、新たな春秋史像を創出するためには、儀禮や習俗の研究が最も有効であると思われる。たとえば『儀禮』一七篇に記される諸儀禮は、その具體的過程について極めて細かなことまでも知ることができる。しかもより重要なことは、それらの儀禮は、通常の史料によつては窺ひ難い人間の内面的な諸價值を、つまり人々の觀念や意識の一端を、可視的かつ具體的な行爲・行動により表出するのである。

すなわち諸儀禮は、君臣・父子・鄉黨など種々の社會關係を律する秩序規範、世界觀さらには國家意識、死生觀などをシンボリックな具體的形式行動、身體行爲によつて表わしているのである。このほか、『左傳』や『國語』に散見する習俗化された形式行動や身體行爲も、『儀禮』所載の諸儀禮ほど洗練化、體系化されてはいないが、當時の人々の内面世界を體現しているという點では遜色ない。

こうした儀禮や習俗に分析・整理あるいは復原の手を加え、それらの機能を明らかにしたうえで、そこに體現されている内面的諸價值を歴史的文脈に照らして把握すること、これこそ春秋時代史研究の最も有効な方法であり、また急務の課題でもある。筆者は既に、結盟習俗、軍禮、肩脱ぎの習俗をとりあげ、當時の人々の内面世界のひろがりを見事にしようとして試みて⁽²⁾いるが、本稿では同じ立場からの研究の一環として聘禮を考察の對象とする。

周知の如く春秋時代は、二百數十の邑制國家が二十餘の戰國領域國家へと收斂する過程である。こうした苛酷な時代趨勢の中で存續を圖る各諸侯國にとっては、他の諸侯國との間に如何なる關係を設定するのかということが、最大の課題であった。

これは、『春秋』經の記載内容の八割が諸侯國間の外交關係に關するものであるという統計的事實に最もよく表れている。すなわち、全體の四割が征伐（戰爭）、二割が會盟、さらに二割が朝聘についての記事であるといふ。⁽³⁾

また當時における外交關係の重要性は、次に引く『論語』憲問の孔子の言葉にも窺える。ある時、孔子は、無道の君主のもとにある衛國が減びないのは何故か、と問われ、賓客（平時の外交）、宗廟、軍旅（戰時の外交）のそれぞれを有能な臣下が擔當しているからである、と答えた。諸侯國存立のための三要件のうち、賓客と軍旅の二つまでが外交關係なのである。

つまり、當時の人々にとって最大の關心事は諸侯の外交關係であり、これこそが國家の存亡を左右する關鍵であつたのである。この故に、春秋時代の史實で最も詳しく知ることができ、したがってまた、時代の特徴を描き出すための最良の素材ともなるのは、この外交關係なのである。

前引の孔子の言葉どおり、外交關係には軍旅と賓客とがある。言うまでもなく軍旅とは武器を執り戰場で相い見える關係、つまり戰時における矛盾對立の關係である。これに對し賓客は、互いに連絡交渉し共存を圖る關係、つまり平時における協調親和の關係である。

前者の對立關係は、雙方が和睦の盟を結ぶことによって終結し、後者の親和的關係に入る。前稿で明らかにしたように、結盟によって擬制的兄弟關係が指定された諸侯間には、困窮した時に援助し、慶事には祝賀し、不幸を見舞い、死亡を弔問するなどの義務が生じた。さらに、「（參盟諸侯は）相い害するなかれ」⁽⁵⁾、「大（國）は小（國）を侵すなかれ」⁽⁶⁾などの盟辭、あるいは「大國は各其勢力範圍を設定し、其上で兵器を作らず、現状のまま平和の關係を樹立せんと期した」⁽⁷⁾という平和（弭兵）會議の内容が物語るように、參盟諸侯間で不可侵のとり決めがなされることもあつた。

しかしこのような共存を圖る關係が、一度の結盟によって永遠の繼續を保證されることはなく、絶えず確認・強化が行われなければならなかつた。そのための方法は二つあつた。一つは、同じ内容を再び盟いあう尋盟である。⁽⁸⁾いま一つは、

諸侯が恆常的に使者を相互派遣し、意志疏通を圖る方法であり、君主自ら使者に立つのを朝、臣下が使者となるのを聘とい⁽⁹⁾う。

『周禮』秋官・大行人に、「凡そ諸侯の邦交、歳に相い問い、殷（數年おき）に相い聘し、世（一代の間）に相い朝するなり」とあるが、要するに朝・聘とは友好關係を維持するための外交活動のことである。したがって、これらを分析することによって、當時の諸侯關係の平時における特質を捉み出すことができると思われる。

朝と聘のうち、以下の理由によって本稿では聘禮をとりあげる。すなわち『儀禮』には「聘禮」、「公食大夫禮」など聘禮の過程について詳細な記述があり、また『左傳』に残されている諸禮では聘禮が最も備わっているとも言われるように、史料的に恵まれているからである。⁽¹¹⁾ しかも聘禮について明確にすることは、より複雑な内容を持つ朝禮を説明するための基礎作業ともなるであろう。

以下、まず『儀禮』に依據して聘禮の具體的過程を整理し、その特徴を明らかにする。ついで、聘禮の目的、歴史的意義、さらには歴史的背景を問う、という手順で論を進めることにする。

第一章 聘禮の具體的過程

諸侯間の平時における外交活動である聘禮の考察にあたり、まず『儀禮』聘禮によってこの儀禮の全體像と特徴を明らかにしよう。⁽¹²⁾ 聘禮とは、ある國（聘國）の使者、すなわち賓（聘使）が、君から授けられた命（傳達する言葉）と玉圭と幣（贈り物）の三者を攜えて、訪問國（主國）へ使いし、それらを伝え、引き渡す儀式を行う。それが済めば、訪問國からの返禮として贈られた幣と返還された玉圭とを持ち返り、歸國して反命（報告）する。

大略右の如き聘禮には、實際には極度に煩瑣な儀節が伴う。以下、全體の流れを辿ることに主眼を置き、簡略にまとめてみよう。

まず、賓（聘使）となる人物が決定・任命され、出發前日に幣（贈り物）が渡される。當日には、櫝（玉器専用の箱）にしまわれていた玉圭が朝において賓に授けられ、同時に主國（訪問先）の君に伝える命が託される。こうして準備萬端が整い、いよいよ出發する。

途中、第三國を経る場合には、その國に許可を得てから通行する。また聘禮中最も主要な儀節である聘・享（後述）における威儀振舞いを練習しておく。

賓一行は、主國の國境に至ると、關人（關所の役人）に來意を告げる。この時點から國都の宿舎に到着するまでに、合わせて三たび幣と玉圭の存在を確認する。とくに玉圭については、専門に扱う賈人がいちいち北面して拭うという念の入れようである。

一行が近郊に至ると、主國の側では、卿に幣（束帛の贈り物）を持たせ、「郊勞」すなわち賓に對するねぎらいの儀式を行わせる。ただし、郊勞の實施される場所が賓の宿舎である公館内であるため、聘禮全體としての賓主の立場が一時的に逆轉し、賓（聘使）が主となり、主國の卿が賓となつて禮が進められる。

つぎに賓一行が國都に着くや、主國は「不腆なる先君の祧（廟）にて、既に拊（は）いて以て俟（ま）てり」との言葉をかけて歓迎する。祖先の靈とともに迎える、という意味である。⁽¹³⁾

聘の當日、主（主國の君）は自ら大門（内）まで迎えに出、賓（聘國の使者）を導いて大門、雉門、廟門を入らせる。それぞれ門を入る時、賓主は互いに三度揖する。揖とは、左手で右手の拳を包み、胸元から兩手を眞直に伸ばし、上半身を前かがみにして敬意を示す身體行爲である。⁽¹⁴⁾さらに廟堂の階を升る時には、主は賓に三たび讓る。注目すべきは、これに先立って廟上に「宜しく神の依るべき（鄭註）」几筵（祖先の靈が憑依するための脇息と敷き物）が設けられていることである。

かくて聘禮全體のクライマックスを迎える。すなわち賓が廟堂上で、本國から攜えてきた命と玉圭とを主國の君主に傳

え、引き渡す。この儀節を「聘」と呼ぶ。

ついで幣を贈る儀式、すなわち「享」が、やはり揖と讓とで互いに敬意を示しつつ進められる。もし聘・享とは別に、主國に對して告げること、請うこと、問うことがあれば、享禮の後に揖讓をもつて行う。

次には主國の君が賓をもてなす儀節（「主君禮賓」）が續き、賓を迎える際の揖讓は先と同様である。堂上の神几・神席（祖先神の憑代となる脇息と敷き物）が改められ、賓が使う几は、君自ら袂（たもと）で三回拂った後、手ずから賓に渡す。そうして君から賓に醴（儀式用の酒）と幣とが贈られる。

さらに、賓が個人の資格で幣を持って主國の君にまみえる（「私覲」）。この時、君は「臣禮」ではなく、「客禮」を以て受ける。

このようにして、聘・享・主君禮賓・私覲など聘禮の中で最も重要な一連の儀式が完了すると、賓は退出する。君は自ら送り出し、その際、聘國の君及び重臣の安否を問い、あわせて賓の勞苦を直接ねぎらう。

このあと主國の君は、卿に命じて賓の宿舍へ食物を贈らせる。この時にも先の郊勞と同じく、場所が賓の宿舍であるため、賓主の立場が入れかわり、賓（使者）が主となり、主國の卿が賓となって、揖讓で互敬の念を示しつつ行われる。賓（使者）の方からも、主國の卿に對し幣を贈ってねぎらう。

ついで賓は、主國の卿大夫及び聘國を訪問したことのある下大夫などにまみえ、禮幣（贈り物）を贈る。卿大夫らも、それに應えて食物を贈って報いる。

以上のような諸儀節が終了してから、主國の君は、自らが玉圭を受けとった時に着用したのと同じ種類の服裝（皮弁）を卿に着用させて、賓が聘國から持ち來たらし玉圭をそのまま賓の宿舍まで返還させる。さらに聘・享に報いるため、聘國の君に對し相應の贈り物をする。

賓一行が歸途につく時には、君自ら宿舍まで赴いて送る。出發した賓は近郊で止まり、再び主國からのねぎらいの幣を

受けとる。

使命を果たした賓一行は、道中の不祥を禳^{はら}つた後に國へ入り、持ち返った玉圭を執り、主國から返禮として贈られた幣を朝にならべて歸國報告をする。ついでそれらを君に渡す。

以上のような『儀禮』聘禮の過程は、『左傳』の處々に見られる聘禮についての記述とも一致する。すなわち、聘使が玉圭や幣を攜えて主國を訪問し、聘・享の儀式を行っていることを明示する史料が散見するばかりでなく、「齊の國莊子の來聘するや、郊勞より贈賄^{（還玉の際の返禮）}に至るまで、禮成りてこれに加うるに敏を以てす^{（15）}」との記載は、聘禮が如上の一連の儀節が集積したものであることを證している。

聘國と主國の間で行われるこうした聘禮から、一體何が讀みとれるのであろうか。

まず次の三點に注目したい。第一は、互敬の意志を表すための揖讓がくどいほど丁寧に行われていることである。もちろん揖讓は、『儀禮』士冠禮、士昏禮、鄉飲酒禮、鄉射禮などの儀禮においても常見する。しかしそれらが宗族や鄉黨など、本来、親和的な關係にある人々の間で見られるのに對し、聘禮の場合には、他國の人との間にそうした禮的秩序が成立していることが特筆されるべきである。

第二は、一方からの贈與に對し、必らず他方から返禮の贈與が行われているという點である。しかも雙方は、單に贈與の頻度において均等であつただけでなく、王國維^{（16）}が述べたように、贈與の量においても均等であつた。王氏の興味深い統計によれば、一度の聘禮において雙方がやりとりする幣（束帛・束錦・束紵）の總量は、聘國から主國へは六一束（三〇五匹）、逆に主國から聘國への返禮は七一束（三五五匹）である。ほぼ等量、正確には返禮の贈與の方が多いのである。このように、贈與の頻度と量からすれば、聘國と主國の間には、「主國、禮を賓國（聘國）に致す所以は、當に賓國の聘禮の厚薄を視て、これが財を爲すべし。齎^{おし}むべからず、豊にする（與えすぎる）べからず^{（17）}」と言われるような互酬的關係が成立していたのである。

第三は、賓と主の立場が固定的ではなかったということである。賓の宿舎では雙方の立場が逆轉し、賓（聘使）が主となり、主（主國の卿）が賓となった。つまり、兩者の賓主關係は互換的なものであったのである。

これら三點をつきつめると、兩者は「對等」な關係にあったといふことができる。⁽¹⁸⁾ 第三の賓主の立場の互換性について更に検討してこの點を明らかにしてみよう。

すなわち賓主の立場の逆轉は、單に一度の聘禮における二、三の儀節の中で、しかも賓と主國の卿との兩者間だけにおいて起る例外的な現象ではなかった。實は、當時にあっては、聘禮には聘禮を以て報いるのが定めであつた。つまり、一方が先に賓國となれば、次の機會には他方からの聘使を迎える主國になるというようである。この點は、聘禮の實施狀況を調べれば一目了然である。以下、魯の『春秋』を踏まえるという『左傳』の性格に鑑み、魯と他の諸侯との聘問回数調べてみよう。

周	魯	8回	(19)
齊	魯	5回	(21)
晉	魯	11回	(23)
宋	魯	4回	(25)
衛	魯	4回	(27)
陳	魯	1回	(29)
秦	魯	1回	(31)
楚	魯	3回	(33)
魯	楚	1回	(34)
魯	秦	1回	(32)
魯	陳	2回	(30)
魯	衛	1回	(28)
魯	宋	5回	(26)
魯	晉	24回	(24)
魯	齊	16回	(22)
魯	周	4回	(20)

當然ながら、右の數字を以て春秋時代に實施された聘禮の總數であるとすることはできない。たとえば宋魯間の聘について、春秋二百四、五十年間にこれだけの回数しかなくつたといふことは、兩國の良好な關係から考えて道理に合はぬ、

と楊伯峻も述べているように、『左傳』の記事はあくまで全體事實の一部分をおおうにすぎぬからである。しかしながら、そうした數字からでも一定の傾向を読みとることができ、それが状況に符合するものであるならば、依るべき史料として扱うことも許されるであらう。

確かに、二國間の聘の回数は必ずしも均等ではない。特に、魯から晉や齊など大國に對する聘の回数は、大國から魯へのそれに比べて顯著に多くなっている。また個々の事例に立ち入って検討すれば、大國から小國への聘は上意下達的な傾向が強く、逆に小國から大國へのそれは、恭順服從の意を示す機會⁽³⁷⁾となっているようにも思われる。

しかしながら、たとえそのような支配關係へと連なる面が認められ、また回数においても相互に多寡の差があるものの、聘禮がどちらか一方からだけ行われたのではなく、常に相互に聘使が往來していたということは動かすべからざる事實である。

この點は、つぎに見る報聘によつて一層はつきりする。すなわち聘禮は、單に莫然と行われていたわけではなく、特定の聘禮に對しては、それへの返禮として一定の時間を経た後に聘禮を以て報いたのである(報聘)。以下に、晉魯間の聘・報聘の状況を記してみる(なお、魯君自ら赴いた朝も含める)。↑↑ないし↓↓は聘を、↑ないし↓は報聘を表す。

晉

魯

成 11 卻擘 來聘 ↓

↑ 成 11 季武子 報、聘、且涖盟也

↑ 成 18 成公 朝嗣君(晉悼公)

成 18 范宣子 來聘、且拜朝也 ↓

襄 1 知武子 來聘 ↓

↑ 襄 4 穆叔 報、知武子之聘、

襄8 范宣子 來聘、且拜公之辱、告將用師于鄭 ↓
 ↗襄8 襄公 朝且聽朝聘之數

襄12 士魴 來聘、且拜師 ↓
 ↗襄9 季武子 報、宣子之聘

襄12 襄公 朝且拜、士魴之辱
 ↗襄29 范獻子 來聘、拜城杞也 ↓
 ↗襄29 孟孝伯 報、范叔也

昭2 韓宣子 來聘、且告爲政 ↓
 ↗昭2 叔弓 報、宣子也

この他、魯と晉以外の國との聘・報聘の事例は、以下のごときが確認できる。

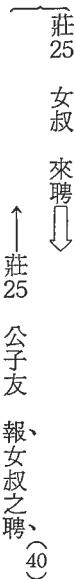
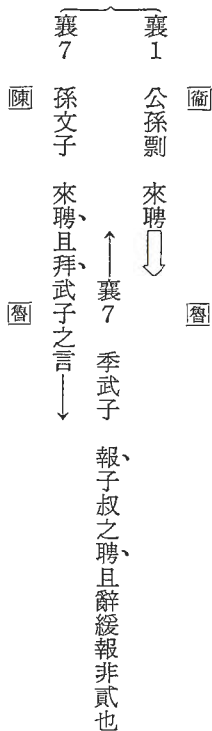
周 魯 宣9 孟獻子 聘于周 (38)

宣10 劉康公 來報、聘 ↓
 ↗宣9 孟獻子 聘于周 (38)

齊 魯 宣10 季文子 初聘于齊 (39)

宣10 國武子 來報、聘 ↓
 ↗宣10 季文子 初聘于齊 (39)

成4 華元 來聘 ↓
 ↗成5 孟獻子 報、華元



これらの例を見れば、他國からの來聘に對して報聘するのが通例となっていたことがわかる。たとえば衛の來聘に對して、六年後にやっと報聘することができた魯は、「緩く報ぜしも貳に非ず」、つまり報聘が遅れたけれども、決して衛との關係を惡化しようとする意圖があつてのことではない、とわざわざ辯明した。この丁重なる挨拶に對し、衛の側ではさらに聘して報いたのである。(41)

要するに、「禮は往來を尙ぶ。往きて來らざるは禮に非ざるなり、來りて往かざるもまた禮に非ざるなり」という『禮記』曲禮上の記載さながらに、聘禮は兩國間で常に雙務的、互換的に行われたのであり、當然、雙方の賓と主の立場も互換的であつたのである。(43)

以上に見たように、聘禮をやりとりする諸侯間には、禮的秩序、贈與についての互酬性、さらに立場における互換性が存在したのである。したがって次章で述べるように、こうした諸侯關係を、一方的・片務的な支配・被支配の關係とすることはできない。そこには交互に聘使を派遣して賓主の立場を入れ換える「對等」な關係があつたのである。繰り返せば、たとえ現實の勢力バランスによって上下の支配關係とみなすべき面が見られたとしても、その前提には互いに賓となり主となる「對等」な關係があつたのである。この故にこそ、大國から小國へのそれと、逆に小國から大國へのそれが、とも

に同じく聘禮なる語で表現されたのである。

本章では、聘禮の具體的過程の整理から出發した。それによって、兩國間での揖讓の實施、頻度・量ともに均等なる互酬的贈與、賓主の立場の互換性という三點の特徴を見出し、こうした聘禮をやりとりする雙方の間には「對等」な關係があることを明らかにした。

それでは、このような聘禮は如何なる歴史的意味を持っているのか、またそれは何故に友好關係の維持を可能とするのか。こうした問題について、章を改めて考えてみよう。

第二章 聘禮の意義

前章では、聘禮の儀節とそこに表れた諸侯間の「對等」關係について述べた。それを踏まえ、本章では、聘禮が何を目的とするものであったのか、當時において如何なる意味を持っていたのか、について考えてみよう。こうしたことが明らかになれば、何故に聘禮によって友好關係の維持を圖りえたのかという問いについても、自ずからわかってくるであろう。

聘禮の目的については、聘國から何か特別の傳達事項を伝えることにあるとも考えられよう。つまり、聘國の君が聘使に託す「命」は、必要に応じて變わる特別の事柄であると考えられるわけである。しかし、これは正しくない。なぜなら『左傳』等には、「○○來聘せり」という記載の後に、「且、つ、公の辱^{かたじけなき}を拜す」、⁽⁴⁵⁾「且、つ、政を爲すを告げて來見す」、⁽⁴⁶⁾「且、つ、武子の言を拜す」などの記載が續く場合があるからである。すなわち、特別の用件がある時には、聘禮に兼ねて傳達されたのである。したがって聘禮には獨自の意義があり、聘使に託される「命」は、おそらく定型的な内容の文言であったと思われる。

『儀禮』聘禮にも、聘・享の後に「若し言あれば、則ち束帛を以^{もち}い、享禮の如くす」とあり、鄭玄は「言あるとは、

告・請する所あり。若しくは問う所あるなり」と注している。聘禮以外に特別の傳達事項があれば、聘・享の後で述べるという規定である。それがなければ當然、聘・享だけで事が終わったはずである。

それでは、聘禮独自の意義とは一體、那邊にあるのであろうか。ここで直ちに想起されるのは、賓が攜行する禮物の中で最も解釋し難い玉圭の存在である。

すなわち、聘國の君から朝において恭しく賓に託された玉圭は、積ツキなる専用の箱に入れられ、賈人なる專従の官吏がとり扱う。訪問國への途上、他の幣とともに三回にわたって存在が確認されるが、特に玉圭だけは賈人が北面して坐して拭うのであった。しかも、この玉圭を主國の君に呈する時の聘使の精神状態たるや尋常ではなかった。『論語』郷黨はその様子を、「圭を執ること鞠躬オクビョウ如として（恐れ慎しみ、その重責に）勝タえざるが如し。上ぐること揖オクビョウするが如く、下ぐることに授くるが如し。勃如ハツリョウとして戦色あり（顔色は嚴然として緊張に震えてゐる）。足は跼跼シヤクシヤクとして循したがう有るが如し（歩幅を小さく、慎重に足を運ぶ）」のように活寫している。クライマックスの場面に臨んだ當時の人の緊張感が目に浮かぶようである。

ところが不思議なことに、かくも念入りに運ばれ、極度の緊張のうちに引き渡された玉圭は、しばらくの間（賓の滞在期間）は主國の君の手に置かれるが、賓一行が歸國する時には返還されて、賓とともに再び本國まで戻ってくるのである。玉圭のこの不可思議な往來にこそ、聘禮の意義を解く鍵が隠されているのではなからうか。

玉圭について、たとえば『禮記』郊特性には、「大夫、圭を執りて使いするは、信を申ぶる所以なり」とある。これを敷衍した後代の注釋者は、「君命を致して信誠を通ずる所以(48)」であるとす。また返還されることについて、鄭玄は「君子、玉に德を比す。これを以て聘するは、禮を重んずればなり。これを還すは、德は人に取るべからず、相い切厲する（はげましつとめる）の義なり」と解釋している。しかしながらこれらの考えは、『禮記』聘義の「已に聘して圭璋を還すは、此れ財を輕んじて禮を重んずるの義なり」という説明に最も端的に表れているように、極めて漢代人的な道德主義的發想とすべきであって、そのまま従うことはできない。

聘禮における玉圭の返還について、より歴史的な解釋をされているのは林已奈夫氏である。氏は、諸侯が分封の際に與えられる圭・璧は、單なる瑞節（分封のしるし）ではなく、それによって諸侯が封地において神を降ろし、祭祀・盟誓をつかさどるための重要な器物であるとされる。また、このように「重要な器物であったからこそ、これを返還するしきたりがあった」のであり、「これを持って聘せしめるといふのは、不都合があれば取り上げるといふ含みを持った、諸侯統制の政治的配慮に起源するもの」であるともされる。さらに春秋時代の聘禮のあり方は、周の統制力が衰えた後の「形骸化」した状態であると言いつておられる。⁽⁴⁹⁾

しかし林氏の見解に對しては、以下の如き疑問を呈せざるを得ない。まず第一は、論文冒頭でことわっておられるように、氏の見解が『周禮』典瑞、玉人を前提としていることである。確かに『周禮』の記載は、考古學的成果の蓄積とともに、その信憑性が高まってきている。しかしそれは、あくまで個別的具體的事實に關してであつて、『周禮』の描くあの整然とした中央集權的官僚機構が、西周全土において施行されていたとは、どうしても考えられない。したがつて、林氏自身も注意深く「圭や璧の瑞としての用法は、西周金文でははっきり確かめられない。瑞としての玉の用法が果して西周に遡るのか否かについてこの點疑問が残る」と言われるように、周王朝から賜與された圭璧を返還し、不都合があれば取り上げられるという諸侯の立場が西周時代に存在したとは思われない。

端的に言つて、このような狀況は、むしろ林氏が傍證として引用された『尚書大傳』や『白虎通』⁽⁵⁰⁾などが成立した漢代の中央集權體制下に置かれた官僚の立場の投影とすべきであり、春秋以前にかくの如き統治體制が可能であつたとは考えにくい。⁽⁵¹⁾

まして、聘禮の際に諸侯間を往來する玉圭が、「諸侯としての役割を果すやう王から命を受けたことを證する印」、すなわち命圭であるとは、必らずしも言えないのである。後世の注釋家も、命圭は君自身が王に朝する時、あるいは兩君相見の際に執るものであつて、使者の執る聘圭は必らずそれより一等下がるはずである——という典型的な經學的論理によ

って、聘圭は命圭とは別物であると考えている。一等下がるか否かはともかくも、『儀禮』聘禮に「唯だ其の寶とする所、以て聘すれば可なり」とあり、『左傳』文公一二年に「不腆なる先君の敝器」と言われるように、あくまで「寶」あるいは、「先君の敝器」であつて、命圭であるとは記されていない。もちろん場合によっては、命圭が「寶」もしくは「先君の敝器」とされ、聘圭として用いられたこともあつたであらう。しかし少なくとも林氏の見解が成り立つためには、聘圭には常に命圭が用いらねばならないのである。以上が第二の疑問である。

第三に林氏の論考は、諸侯から周朝への聘禮にしか言及していないが、それは聘禮の一部分にすぎない。前章で述べたように、聘禮とは諸侯間において相互の「對等」關係を維持・確認するために互酬的に行われたものである。この意味においては周王朝も例外ではなく、たとえば宋鼎宗氏も「天王下聘」の項において、春秋時代の周朝が魯に對して行った聘問を八例挙げ、「成周之遺制」であるとしている。したがって林氏の見解では、王朝の側が自らの「命圭」を攜え諸侯を聘問するという奇妙な事態も想定でき、聘禮の本質を説明することはできないのである。

以上の如く、玉圭とその返還についての從來の解釋には承服できないとすれば、どう考えればよいのであろうか。ここで再び林氏の研究について見る必要がある。聘禮に關する氏の見解には上述の如く納得したいが、氏の玉研究全般は、精確な考古學的檢討と文獻の博引旁證とを結合した方法によって、極めて示唆と教示に富むものとなっている。そのうち玉圭との關連で最も注目されるのは、「玉器に神が依るといふ觀念」を指摘されたことである。⁽⁵⁵⁾

氏は、玉器にまつわるそうした觀念を示す例として、以下の三點を示しておられる。第一に、發掘品としての青銅製の「棺飾」と『禮記』明堂位に見える「璧^{ヘン}璆^{シヨウ}」とを關連づけ、璆の上に載せられる圭は、「死人の魂」あるいは「死人を守る護する祖先神乃至はその地の自然神」を招き降すものとされる。

つぎに、重病にかかった周の武王の治癒祈願の儀式における璧を舉げておられる。すなわち周公旦は、周朝の祖先である大王（武王の曾祖）、王季（武王の祖父）、文王（武王の父）に對し、自らの生命を以て、兄、武王に代わらんことを祝告し

た。その際には、三つの壇を築き、それら「三王の坐」に、各の神靈が依るべき壁を置いた（『尚書』金縢）という。
 第三の例として林氏は、『儀禮』覲禮の「會同の禮」において諸侯が誓う對象となる方明（上下四方の神明を象徵するもの）に取りつけられた六玉を擧げられる。すなわち、上の圭、下の璧、南の璋、西の琥、北の璜、東の圭には、それぞれ六方の神が降臨すると考えられたらしい、と言われる。

玉器が神々の、とりわけ祖先神の憑代となる例は、林氏の擧げられた他にも、以下の如きがある。楚の共王には嫡子がなく、五人の庶子のうち誰を立てるべきか迷っていた。そこで、おおいに群望（名山大川の神）をまつり、「請う、五人の者より擇び、社稷を主らしめよ」と祈って、璧を手にとり群望に相い對し、「璧に當たりて拜する者は、神の立つる所なり。誰か敢えてこれに違わん」とちかった。そのうえで、太室（祖廟）の庭に璧を埋めておき、五人の庶子に順に拜させた。こうした選擇の結果、再拜して二度とも璧にあつた棄疾が立てられ、後の平王となつたのである。⁽⁵⁶⁾

この例では一見、玉璧に憑依した群望が次代の王となるべき者を引き寄せた、と解釋できそうである。しかし拜した場所が太室、すなわち祖廟の庭であるということ、加えて『左傳』の少し後の所で棄疾は「先神」、すなわち「祖先の神」⁽⁵⁷⁾が命じた人物であるとされていることによれば、玉璧に憑依していたのは、祖先神であると解すべきである。群望はおそらく、事の次第を照覽する、言わば立會人としての立場にあつたと思われる。

さらに『尚書』顧命には、玉製の几に祖先神が降臨している例が見られる。「顧命」は成王の崩御をうけて行われた康王の即位儀禮を記した篇である。儀禮の行われる廟室内の什物の配置は次のとおりであつた。廟室北側の二つの牖の閒、西序（西の牆）、東序（東の牆）、西夾（西のわき部屋）の四箇所に、それぞれ異なつた色で縁どりした敷き物（筵）をしき、その上にはそれぞれ華玉で飾つた仍几（先王が生前用いた脇息）、文貝の仍几、雕玉の仍几、漆の仍几が置かれた。

王國維はこれらの几を「天下の重きを傳うる故、また几筵を設け以て神を依らしむ。其の依る所の神は、乃ち周の先王を兼ね、成王なるにはあらざるなり」としたうえで、四つの几筵にはそれぞれ大王、王季、文王、武王の靈が降臨すると

いう推測を行っている。⁽⁵⁸⁾王氏はさらに、東西の序に並べられた陳寶、赤刀、大訓、弘璧、琬琰、大玉、夷玉、天球、河圖は、すべて玉で作られた宗器であるとするが、麗々しく陳列されたこれらの玉器にも祖靈の降臨を考えることも可能であろう。

以上、林氏の説かれた「玉器に神が依るといふ觀念」を改めて確認した。祖先神や自然神など神々に對する祭祀のあり方如何が、現實世界における秩序維持に直接の影響を与えると考えられた當時において、それら神々を憑依させることができる玉には、極めて大きな價值が認められたはずである。そのため、玉に關する多くの説話や格言が残されており、人體の各部⁽⁶⁰⁾あるいは人格そのものまでもが玉に比されることがあった。⁽⁶¹⁾また、金（銅）や帛とともに財産の多寡を表す指標にされたり、依頼・降服・誓いをする場合の禮物、もしくは供物にもされた。⁽⁶⁵⁾このように多くの機能が附與されたのは、ひとえに神々の憑代になるという觀念及びそれに由來する大きな價值に依ると考えられるのである。

玉に對していだかれたこうした觀念から推せば、聘禮において兩國間を往來した玉圭にも何らかの神格が憑依していたのでないか、と極めて自然に考えられる。この點を念頭に置き、いま一度聘禮の儀節をふり返ると、前章で挙げた三點の特徴にもまして重要なことに氣づかされる。

それは、主國の祖先神が大きく關與している、ということである。既に指摘したとおり、主國に到着した賓に對しては、「不腆なる先君の祧にて既に拵^{はしら}いて以て俟^まてり」との歡迎の言葉がかけられた。實際に、聘禮の最も主要な儀節は廟堂において舉行されたのであり、しかもそこには「宜しく神の依るべき」神几と神籜が設けられていた。まさに胡培翬『儀禮正義』に、「これに臨ましむるに先君を以てし、以て二國の好を結ぶ」とあるように、祖先神とともに賓一行を迎えたのである。

このように主國の側が祖先神ともども聘禮に臨んでいるという事實を踏まえ、これに主國と聘國の立場における互換性、雙方の對等性を考え合わせるならば、聘國の方でも祖先神が關與していた、と大きな蓋然性をもって言えよう。さら

に加えて、前述の如く兩國間を往來する玉圭には何らかの神が憑依すると考えられるのであった。

もはや自明のことではあろうが、聘禮における玉圭は、聘國の祖先神が降臨するための憑代であり、このためにこそ「先君の敝器」⁽⁶⁶⁾と呼ばれることがあったのである。このように考えると、玉圭の不可思議な往來についての疑問は氷解する。すなわち玉圭の返還とは、それに憑依して主國を訪問していた祖先神が、聘禮の終了とともに、賓と一緒に本國へ歸還する、という意味なのである。したがって、主國が玉圭を受けとったままにしておくなど、考うべくもなかったのである。また聘使があればほど念入りに運び、緊張してとり扱ったのも、まさに自國の祖先神を奉じているが故のことであつたのである。

聘禮の意義を採った本章では、次のことが明らかとなつた。すなわち、當時の人々が觀念する聘禮においては、玉圭に憑依した祖先神が聘使とともに主國を訪問し、主國の側も廟堂に据えられた几筵に降臨する祖先神ともども賓一行を迎えたのである。つまり聘禮は聘國の君の命を受けた聘使が主國の君を訪問する機會であるのみならず、兩國の既存の關係を設定したかつての當事者である雙方の祖先神が、主國の廟において再びの邂逅を果たす機會でもあつたのである。

こうした中でとり行われる聘禮は、前述の如く、兩國間に介在する禮的秩序、贈與についての互酬性、立場における互換性、一言でいえば雙方の「對等」性を、儀禮という象徴的な形式を以て一舉に當事者たちに宣示するのである。この故にこそ、聘禮によって友好關係の確認・強化が可能となつたのである。

したがって聘禮が、「前好を修」⁽⁶⁷⁾め、「舊好を繼」⁽⁶⁸⁾ぐためのものであると當時の人がしばしば口にしたのは、單に既存の關係を繼續するという意味ではなかつた。それは、かつての當事者である祖先神と現世の當事者が一體となり、雙方の「對等」性が具現化する儀禮を舉行することによって、別言すれば、こうした觀念の共有を可能ならしめる儀禮を行うことによつて、先君以來の友好關係を繼續する、という意味なのである。かくて聘禮は、雙方の祖先神と現世の人とが一體となつて交流する、神・人一體の外交儀禮であると言えるのである。

聘禮の意義が以上の如きであるとすれば、次に考うべきは、それでは當時の諸侯關係は何故に神・人一體の交流でなければならなかったのか、という問題である。すなわち次章では、聘禮を生み出した歴史的背景について考察してみたい。

第三章 神・人一體の交流

前章までに聘禮とは、聘使と祖先神とがつれだつて兩國間を互酬的に往來する外交儀禮であることを明らかにした。本章ではその傍證も兼ね、そうした神・人一體となった諸侯關係の具體像を今少し掘り下げ、その歴史的背景を探ってみよう。

『公羊傳』莊公四年に、「古者、諸侯必らず會聚の事、相い朝するの道あり。號辭には必らず先君を稱し、以て相い接す」とあるように、當時の外交上の辭令や口上には、しばしば「先君」なる語が登場し、祖先神を主體として表現される場合が多かった。あるいは少なくとも現世の人と同等、もしくはそれ以上の存在として言及された。

たとえば他國に何らかの依頼をする時には、我々を救つてほしいと直截に言うのではなく、祖先神とともに我々を救い、その報いとして彼ら祖先神から幸福を受けとてほしい、という言い回しが用いられ、しかもそれが常套句となっていた。すなわち鄭が楚に包圍されて降服した時、鄭の襄公は楚の莊王に對して、「(莊王が)若し前好を惠顧し、福を厲・宣・桓・武(それぞれ鄭の祖先神)に微め、其の社稷を泯ほろぼ」さぬなら、甚だ恩惠を感じる、と懇願した。⁽⁶⁹⁾

同じく、齊が晉に婚姻を求めた時には、「(晉)君、若し先君の好を忘れず、齊國を惠顧し、寡人(齊景公)を辱たず收すけ、福を太公(齊の始祖)、丁公(太公の子)に微め、飲わがくに邑に照臨し、其の社稷を鎮撫」して頂ければ有難い、と願つた。⁽⁷⁰⁾さらに晉に拘われた魯の季文子の釋放を求める辭には、「(晉の國)若し猶お(魯を)棄すてず、周公(魯の始祖)の福を微め、寡君(成公)をして晉君(厲公)に事うるを得」しめば、幸いであるとあつた。⁽⁷¹⁾

いずれも現世の人というより祖先神の方が前面に推し立てられ、祖先神ともども我が國(我が身)を救つてほしい、と

表現している。

また同じく援助を依頼する時、相手國の現世の人ではなく、まずその祖先神に依頼した。たとえば齊を攻略するための軍隊派遣を魯に求める晉の使者の辭は、「福を周公に徴むるを欲し、靈を臧氏に乞うを願う」と結ばれていた。⁽⁷²⁾この場合、周公が現世の人でないのと同様、臧氏というのは、かつて晉を援けて齊を伐った魯の臧文仲以下の臧氏の祖先たちのことである。前稿で述べたように、當時の戦争は、祖先神が木主、旗、軍鼓などに憑依して戦場へ赴くと考えられたのであり、援軍依頼の對象が祖先神であるのは、決して單なる修辭などではなく、この點こそ最も春秋時代的現實を反映しているのである。さらに晉と對抗するために、魯との友好關係の確立を圖ろうとする秦の使者の辭には、「福を周公、魯公に徴め以て君（魯文公）に事うることを願う」とあった。⁽⁷⁵⁾

これらの常套句によれば、相手國によつて救われるべきは、現世の自分達が生きる場としての祖先神の國であつた。また依頼の對象とされたのは、相手國の現世の人というよりむしろその祖先神であつた。

こうした觀念は、諸侯國の滅亡を記す際に一層、鮮明となる。たとえば、六と蓼の滅亡の知らせを聞いた魯の臧文仲は、「皐陶（六の祖先神）、庭堅（蓼の祖先神）祀られざること忽諸なり」のように、最初に祖先の祀りが絶たれることに同情を寄せている。⁽⁷⁶⁾さらに祖先神が「血食」しない、すなわち子孫の祭祀を受けることができないということが、諸侯國の滅亡そのものを意味した。たとえば『國語』齊語では、桓公が「宗廟の掃除せず、社稷の血食せざらんことを恐る」と、自國の滅亡を危惧している。また『國語』吳語の「我が社稷宗廟を残い以て平原となし、血食せしめざらん」、『呂氏春秋』當染の「宗廟血食せず、其の後類を絶つ」などの表現も、諸侯國の滅亡を意味している。

右の外交辭令や滅亡を記す表現から、當時の人々が諸侯國を意識する場合、自國であると他國であるとを問わず、まず第一に祖先神を、ついで現世の人を念頭に浮かべた、ということがわかる。この意味からすれば、『墨子』明鬼篇の「古の聖王の天下を治むるや、故より必ず鬼神を先にして人を後にする」という記載は、まさしく春秋時代の人々の觀念を

反映しているとみなすことができる。

では何故に、まず第一に祖先神を想起したのか。この問いに答えるためには、當時の祖先觀念に正面からとり組む必要が生ずる。その作業の詳細は次稿に委ねることとして、ここでは次の一點を指摘しておこう。すなわち、當時においては、諸侯國は祖先神と現世の人の兩者によつて構成されている、という觀念が存在したことである。それは當時の政治を擔つた貴族たちの言葉に明確に表れている。すなわち諸侯國の安定のためには、現世の人だけではなく祖先神に對して満足と與え、その支持をとりつけることが緊要である、という主張がしばしばなされた。

たとえば晉の范文子が、文公から景公に至る五代の君に仕え、晉の國を覇者たらしめることができたのは、彼が「能く神・人を歡よろこばしむ」能力を持っていたからである、と諸侯の間で評判であつた。すなわち彼の家はよく治まり、政治に關する發言に私情を挟んだり、隱蔽する所がなかつた（人を満足させた）⁽⁷⁷⁾だけでなく、彼の家の祝史が祖先に對し眞實を述べても、その言葉に恥ずる所もなかつた（神を満足させた）という。

また當時において、「神・人を享⁽⁷⁸⁾」することこそ國の頼みである、あるいは「其の民を治め神に敬事せば、以て祥を得べし⁽⁷⁹⁾」と言われ、逆に「神怒り、民叛けば、何を以て能く久しからん⁽⁸⁰⁾」と言われたのも、國家の安定は祖先神と現世の人の兩者にどう對處するかにかかつている、という觀念の故である。つまり、神と人とが諸侯國を構成していると考えられていたからである。

この故にこそ、祖先神に満足と與えるための直接の手段、すなわち祖先祭祀が、「國の大事は祀と戎とにあり⁽⁸¹⁾」と言われるように、國家運営における最重要の課題であつたのである。また本稿冒頭で見たように、孔子が擧げた諸侯國存立のための三要件のうち、二つが外交關係に關すること、残りの一つは宗廟、すなわち祖先神をどう扱うかといふことであつた。さらに、楚の國の寶を問われた王孫圉は豐饒な雲夢の澤にならべて、外交をつかさどる觀射父と、「先王の業」を忘れさせることなく、「鬼神を説^{よる}」ばしめる左史倚相の兩名を擧げている⁽⁸²⁾。これらによつても、祖先神が現世の人と同様、

諸侯國の重要な構成員であると觀念されていたことがわかる。

このため、ある國を救うことは、その國の神・人雙方を救うこととなった。たとえば魯が齊に穀物援助を求めた時、援助がかなうならば、「豈にただ寡君（魯の莊公）と二、三の臣と、まことに君（齊の桓公）の賜を受くるのみならんや。其れ周公（魯の始祖）、太公（伯禽）⁽⁸³⁾、及び百辟神祇（八百萬の神）まことに永くうけてこれに頼らん」とあつた。⁽⁸⁴⁾また齊との縁組みを承諾した晉は、實現すれば君及び群臣だけでなく、「其れ唐叔（晉の始祖）より以下、まことにこれを寵嘉^{よこめ}とせん」との言葉を返した。⁽⁸⁵⁾

しかも前述の如く、當時の人が國を意識する時には、祖先神と現世の人の兩者のうち、まず第一に祖先神の方を念頭に浮かべたのである。それは、たとえば『墨子』明鬼篇に、祖先祭祀は、「内には宗族、外には郷里、皆ともにこれを飲食せしむるを得。たとい鬼神まことに亡しと雖も、此れ猶お以て驩^{よろこ}を合わせ衆を聚め、親を郷里に取るべし」とあるように、共食儀禮を伴う祖先祭祀によって、現實の秩序が維持されているという事實に據るとも考えられる。

ともあれ、以上のように神・人の兩者によって諸侯國が構成されている、という觀念を考慮に入れるならば、そうした諸侯國と諸侯國の交流が、雙方の現世の人どうしの關係のみで完結する道理はない。兩國の祖先神が關與して、いやむしろ祖先神が兩國關係の主體となつて、はじめて十全な關係の設定が可能であると考えられたのである。かくして諸侯關係は、神・人一體の交流でなくてはならなかつたのである。

『左傳』昭公七年によれば、魯の襄公が楚へ朝する時には、魯の始祖・周公旦が夢枕に立ち、道中の安全を祈る出立の儀式をしたうえで、楚までの道案内をしたという。さらに昭公が楚へ朝する時には、その襄公が夢枕に立ち同様のことをしたという。このように祖先神と現世の人とがつれだつて他國を訪問する夢は、當時の人々が諸侯關係をそのような神・人一體の交流として觀念していたことの證しとして理解できるのである。當然、聘禮も例外ではなかつた。もはや、聘禮が神・人一體となつた外交儀禮であるという本稿の主張に關して、何らの疑念も生ぜぬであらう。

右のように考えることが許されるとすれば、聘禮に具現化する諸侯間の「對等」性は、實はこの神・人一體となった交流にこそ由来すると思われる。筆者は前稿で、春秋時代の戦闘場面における特徴的な行爲、すなわち敵・味方が交互に攻撃する、窮地にある敵を攻めないなどの軍禮は、祖先祭祀集團間に存在する「對等意識」に基づくと考えた。すなわち祖先觀念に強く規定されていた當時の人々は、たとえ敵のそれであっても、祖先祭祀により秩序の維持を圖るという構造自體は破壊できなかった。なぜなら、そうした行爲は、同じ論理によって成り立つ自らの秩序基盤の否定に通ずるからである。しかも敵を殲滅すれば、敵の祖先は子孫の祭祀を受けることができぬ厲鬼レイキと化し、それが引き起こす種々の祟に直面しなければならない、と觀念されたのである。

これらの理由によって、敵を抹殺することはできず、少なくとも祭祀繼續に必要な人員とその組織は確保しようとした。そればかりではなく、自らの祖先祭祀の繼續を願うように、敵の祭祀の存續を期待すること（存亡繼絕）さえあったのである。これこそ、祭祀集團としての諸侯國間に存在した「對等意識」の由りて來たる所以である。しかも、このように當時の人々の祖先觀念自體に由来する、言わば自然發生的な「對等意識」は、春秋以降に成立してくる同類意識、共通の文化意識などによって、常に自覺化させられていたのである。

要するに、諸侯間に介在した右のような「對等意識」が、戦時には軍禮として、平時には聘禮として顯現したのである。また逆に、軍禮や聘禮などの機會を通じて、相互の「對等」關係が確認されていたのである。

以上本章では、神・人一體となった諸侯關係の歴史的背景を考察し、次のことが明らかとなった。すなわち當時の觀念では、諸侯國そのものが祖先神と現世の兩者によって構成されていた。したがって、そうした諸侯國が他の諸侯國と關係を持つ時には、當然神・人の一體化した關係となったのである。さらに、聘禮に具現化した諸侯間の「對等」性は、諸侯國が神・人の兩者によって構成されているという當時の人々の世界認識（祖先觀念）自體に由来していたのである。

おわりに

本稿では、春秋時代の外交儀禮である聘禮について考察を加えた。はじめに具體的過程の分析によって、揖讓に見られる禮的秩序、贈與についての互酬性、立場における互換性という三點の特徴を見出し、このような聘禮をやりとりする雙方の間には「對等」關係があることを明らかにした。

ついで、主國に引き渡されたあと不可思議にも返還される玉圭は、聘國の祖先神が降臨するための憑代であると考えた。したがって聘禮とは、兩國の祖先神と現世の人とが一體となった交流であると觀念されていたのである。さらにこうした諸侯關係及びそれを規定する「對等」性は、諸侯國の構造そのものが神と人によって構成される祖先祭祀集團である、とする當時の人々の世界觀に由來すると考えた。

要するに聘禮は、人と人との關係が祖先神を介在させてはじめて十全なものになるといふ歴史的條件を背景として生まれた外交儀禮なのである。したがって當然、そのような條件がなくなれば、聘禮も消滅することとなる。實際に、古く劉向⁽⁸⁹⁾や顧炎武の指摘をまつまでもなく、春秋時代にあれほど盛行した聘禮は、戰國に至るや、杳として跡を絶つのである。このことは、結盟習俗や軍禮の消滅と同様、春秋と戰國の間に大きな歴史的轉換の存在したことを示すものである。すなわち本稿の主張に即して言えば、人と人との結びつきに祖先神が介在した時代から、介在の必要がない時代へと移行していったのである。

本稿で述べるべきことは以上に盡きるが、如上の考察の結果、次の二點が今後の課題として浮かびあがってきた。これらについて述べて結びとしたい。

第一は、祖先觀念の問題である。本稿では、祖先神は現世の人とともに諸侯國を擔う重要な構成員であるという觀念の存在を指摘するにとどまった。したがって次には、両者がいかなる關係にあったのか、春秋時代人にとって祖先神はどの

ような存在であったのか、という祖先觀念の内容が問われねばならない。そうしてこそ、春秋時代の内面世界に一層接近し、彼らが生きた證しとしての様々の歴史事象を、彼らの立場に立つて、つまり追體驗的に理解することが可能となると考えられる。またそれは、祖先神が人的結合紐帶としての機能を果たしえなくなった時に、如何なる人的結合が如何にして登場してくるのか、という問題を考えるための手掛かりともなるであらう。

第二は、春秋時代に固有の覇者政治についてである。周知の如く覇者の立場は會盟の主催によって確立したのであるが、聘禮の實施も覇業の形成及び維持に非常に重要な役割を果たした。『國語』齊語によれば、桓公の覇業は次のようにして成った。まず國內秩序を安定させて、「重くこれが皮幣を爲して以て驟^{しはば}、諸侯に聘眺^し」した。すなわち、國內の安定を確保したうえで、贈與の品物を充分に用意して諸侯を聘問し、四鄰の國々との友好關係を築いた。次に、軍事力を蓄え遠方の諸侯を來服させ、さらに葵丘の會で勤王の實を示し、また魯や邢などを救い、天下の諸侯を歸服させた。こうして確立した覇者の立場は、聘禮によって維持された。すなわち、諸侯とは、「諸侯の使、櫜^{コウ}（空袋）を垂れて入り、輶^{コウサイ}載^{コウサイ}（馬車に満載）して歸る」という關係を持った。つまり、來聘の際の禮幣は極めて軽く、反對に齊からの返禮は極めて重く、という聘禮のやりとりをしたのである。

したがって、支配・被支配の關係が想定される覇國と諸侯の閒には、一面において聘禮をやりとりする兩者閒に存在する「對等」性が見い出せるはずであり、こうした觀點からの検討が必要となろう。

たとえば覇者の同義語である「霸主」⁽⁹¹⁾、「盟主」⁽⁹²⁾について、これらの場合の「主」は支配・被支配を表す主・從の主ではなく、「對等」關係を意味する賓・主（聘禮をやりとりする兩者）の主である、という解釋も可能となる。もちろん、本來、互換的な賓・主の立場が、常に齊が主で、諸侯が賓であるというように固定化しており、この點に支配關係の浸透を見るべきではある。しかし、諸侯にとっての覇者が、決して一方的な支配者として立ち現われたわけではないということもまた事實である。前稿で明らかにしたように、覇者とは同盟諸侯にとっての「長兄」⁽⁹³⁾であり、また右の如く賓としての

諸侯を迎える「主」であったからである。

このように、賓としての立場を保ちつつ覇國の支配に服することを、當時においては「賓會」あるいは「賓屬」と呼んだ。すなわち『史記』齊太公世家には、「ただひとり齊、中國の會盟をなし、桓公よく其の德を宣ぶ。故に諸侯賓會せり」とあり、『管子』霸言篇には、「諸侯を等列し、四海を賓屬せしめ、天下を時匡せり」とあるのである。つまり、覇國の支配は、諸侯との賓・主關係を前提として成り立っていたのである。

詳細な検討は將來に委ねざるをえないが、以上の如き觀點に立てば、覇者權力の支配の性格を、當時の歴史状況の中において理解する途が開けてこよう。さらに覇者權力が何らかの形で西周王權の傳統を繼承するものであるならば、こうした觀點は西周王朝の支配の性格を理解するうえにおいても有効なものではなからうか。

註

- (1) ここでは、主に『中國古代の社會と國家』（弘文堂、一九六〇年）所收の諸論考を念頭に置いている。なお、増淵氏の見解に對する詳しい検討は、今後の課題としたい。
- (2) 「春秋時代の結盟習俗について」、『史林』六八卷六號、一九八五年、「春秋時代の軍禮について」、『名古屋大學東洋史研究報告』一一號、一九八六年、「古代中國における肩脱ぎの習俗について」、『東方學』七七輯、一九八九年。
- (3) 關助吾『春秋』一書中反映與生産有關的「二三事」、『中國歷史文獻研究所集刊』第一集、一九八〇年。
- (4) 註(2)所掲結盟論考。
- (5) 踐土の盟の盟辭。『左傳』僖公二八年。
- (6) 督揚の盟の盟辭。『左傳』襄公一九年。
- (7) 岡崎文夫『古代支那史要』、一九六頁、弘文堂、一九四四年。
- (8) 尋盟については、註(2)結盟論考第一章參照。
- (9) たとえば、『公羊傳』隱公一一年參照。
- (10) 曹元弼『禮經學』卷四・會通。沈文倬『略論禮典的實行和「儀禮」書本的撰作』、『文史』一五輯、中華書局、一九八二年參照。
- (11) 『論語』にも子路篇、鄉黨篇などに關連記事が少なくない。
- (12) 以下の『儀禮』聘禮の讀みは、謝德瑩『儀禮聘禮儀節研究』、文史哲出版社、一九八三年、池田末利『儀禮』Ⅱ、東海大學出版會、一九七四年を參照した。なお聘禮について

は、洪鈞培『春秋國際公法』、臺灣中華書局、一九七一年、

陳顯遠『中國國際法溯源』、臺灣商務印書館、一九六七年な
どの關係部分、さらに宋鼎宗「春秋左氏傳賓禮嘉禮考」、『國
立臺灣師範大學國文研究所集刊』一六期、一九七二年参照。

(13) たとえば『逸周書』文政篇の「惟れ十有三祀、王、管にあり
管、蔡、宗を開きて王に循う」という記事も、宗廟を開
いて迎えるという意味であり、この箇所と近い。

(14) 張光裕『儀禮士昏禮士相見之禮儀節研究』九頁、臺灣中華
書局、一九七一年参照。

(15) 『左傳』僖公三三年。また『國語』周語中に引用される
「周之秩官」の「敵國賓至、關尹以告……」の部分も、『儀
禮』の記載と照應している。

(16) 「釋幣」、『海寧王靜安先生遺書』八冊所收。

(17) 『儀禮正義』卷一八、聘禮記「賄、在聘于賄」の條正義。
また、『周禮』秋官・司僕には、「凡そ諸侯の交、各、其の
邦に稱せてこれが幣を爲し、其の幣を以てこれが禮を爲す」
とある。つまり、相手國にあわせて幣の多少を決め、逆に受
けとった側（主國）は、その幣に見合うだけの返禮をするの
である。

(18) もちろん、この場合の「對等」性は、主國と聘國の間のそ
れであり、聘禮執行者間のそれではない。たとえば主（主國
の君）が賓（聘國の使者）を迎えるのは大門外ではなく、大
門内であり、廟堂に主の方が先に升っているのは、執行者の
身分差が儀節の形をとり歴然と表れている例である。

(19) 隠七、隠九、桓四、桓五、桓八、莊三三、僖三〇、宣一

〇。

(20) 僖三〇、文一、宣九、襄二四。

(21) 隠七、桓三、僖三三、宣一〇、襄二七。

(22) 僖七、僖二三、僖二八、文一、文二七、文二八（二回）、

宣一（二回）、宣八、宣一〇（二回）、成二、襄二〇、昭
九、定一〇。

(23) 成三、成八、成一一、成一八、襄一、襄八、襄二二、襄二
六、襄二九、昭二、昭二一。

(24) 僖三〇、僖三一、文五、文六、文二五（二回）、宣一八、
成六（二回）、成一一、襄四、襄五、襄六、襄九、襄一六、

襄一九、襄二四、襄二八、襄二九、昭二、昭六、昭八、昭二
三、定六。

(25) 成四、成八、襄一五、昭二一。

(26) 文一一、成五、襄二、襄二〇、昭五。

(27) 文四、成三、襄一、襄七。

(28) 襄七。

(29) 莊二五。

(30) 莊二五、文六。

(31) 僖一〇。

(32) 僖一〇。

(33) 莊三三、文九、襄三〇。

(34) 昭六。

(35) 『春秋左氏傳注』（中華書局、一九八一年）、八一八頁。

(36) たとえば『左傳』襄公八年に、晉の范宣子が來聘したの
は、「公の辱（春に襄公が晉に朝したこと）を拜し、まさに

鄭に師を用いんとするを告」げるためであった。これをうけて翌九年、魯は諸侯とともに鄭を伐っており、范宣子の來聘は實質的に魯に對して鄭攻撃への参加を要請するためのものであったと考えることができる。

- (37) たとえば『左傳』宣公一四年に、「臣聞くならく、小國の大國に免るるや、聘して物を獻ず、是に於いて庭實旅百(各種の禮物)あり……」とあり、また襄公二二年には「(鄭君が晉に)朝せざるの間、歳として聘せざるなく、役として從わざるなし……」とある。さらに襄公二九年には「魯の晉に於けるや、職貢乏しからず、玩好時に至り、公卿大夫、朝に相繼ぎ、府に虛月なし」とある。これらからすれば、小國に對する收奪の手段であるとさえ言えようが、問題はそれが常に聘禮を通して行われるという點にあるのである。

- (38) この時の聘は、同年春に「王使來たりて聘を徵す」とあるように、周から魯に對してなされた聘問の要求に應じて實行された。おそらく、權威を失墜した周王朝が禮的秩序再現の意圖に基づき徵聘したのであらう。したがって、翌年に周が行なった報聘もあるべき禮的秩序のとり實行されたはずであり、聘と報聘の本來的な關係を示していると思われる。

- (39) この場合の「初」は、主國・齊の頃公が即位してから初めてという意味である。即位の際の聘は、相手國の即位を祝う場合と自國の即位を通知する場合とがある。本文で後述するように、祝いや通知は、本來の聘に兼ねて行われた。

- (40) この報聘は『左傳』に記載なく、『春秋』に、「冬、公子友、陳に如く」とあり、杜預が「女叔の聘に報ずるなり」と

注していることに依る。なお公子友と女叔には個人的な交友があったという。

- (41) 『左傳』襄公七年。

- (42) この記載については、服部宇之吉「禮の思想」、『東洋思潮』一八の二三、一九三五年参照。

- (43) 聘禮のこうした特徴については、古く太宰純(春臺)『六經略說』(『日本倫理彙編』古學派下所收)が、「朝聘は、自國と他國と往來して、更に賓となり主となる事なれば、其禮むつかしく重きこと、餘事の比類にあらず」と鋭く指摘している。

- (44) たとえば呂振羽『殷周時代の中國社會』、生活讀書新知三聯書店、一九七九年、二四六頁では、聘を強大な領主(諸侯)の弱小領主に對する搾取(の手段)であるとしている。また、林巳奈夫「中國古代の祭玉、瑞玉」、『東方學報』四〇冊、一九六九年には、聘禮は「諸侯統制の政治的配慮に起源するもの」とある。

- (45) 『左傳』襄公八年。

- (46) 『左傳』昭公二年。

- (47) 『左傳』襄公七年。

- (48) 楊復『儀禮圖』卷八。

- (49) 註(44)前掲論考。以下の引用は、すべてこの論考による。

- (50) 日原利國『「白虎通義」研究諸論』、『漢代思想の研究』、研文出版、一九八六年参照。

- (51) 官僚の統治實績に應じて賞罰を與える上計の制度は、楊寬『戰國史』(上海人民出版社、一九八〇年、二〇〇頁「年終

考績制度的確立)によれば、戰國時代に確立する。

(52) 『儀禮正義』聘禮・賈人西面坐の條の疏。

(53) 註(12)前掲宋氏論考。さらに註(38)参照。

(54) 註(44)前掲論考の他、「佩玉と綬」、「東方學報」四五册、一九七三年、「先殷時代の玉器文化」、「MUSEUM」三三四、一九七九年、「中國古代の酒器」、「考古學雜誌」六五、一九七九年、「良渚文化の玉器をめぐって」、「MUSEUM」三四〇、一九八一年など。とりわけ玉器文化の發達と政治權力の形成とに相關を認められるなど興味深い指摘が多い。

(55) 註(44)前掲論考。以下の所説もこの論考による。

(56) 『左傳』昭公一三年。

(57) 『左氏會箋』昭公一三年。

(58) 「周書顧命後考」、「觀堂集林」卷一。

(59) たとえば、虞公(桓一〇)や韓宣子(昭一六)の玉に對する過度の固執、逆に子罕(襄一五)の玉に對する恬淡さをモチーフとする説話が目につく。また、「匹夫、罪なし。璧を懷くは其の罪なり」という「周の諺」があり(桓一〇)、「小人、璧を懷かば以て郷を越ゆるべからず」とも言われた(襄一五)。

(60) 『左傳』だけでも、玉面(宣二二)、玉趾(僖二六など)の例を擧げうる。

(61) たとえば『禮記』聘義には、孔子の言として、「昔者、君子、徳を玉に比す。溫潤にして澤あるは仁なり。縝密にして栗なるは知なり……」の如く、玉の性質と人間の性格を類比している。また、『詩經』衛風・淇奥は、いわゆる切磋琢磨

の語の典據であり、秦風・小戎、小雅・白駒でも人格を玉に比している。

(62) たとえば『左傳』襄公五年には、魯の季文子は、死後、「衣帛の妾なく、食粟の馬なし。金玉を藏するなく……」の如く、清潔な政治生活をおくり公室に忠であつたとある。なお、玉の交換價值については、朱活「西周幣制論」、「西周史研究」、人文雜誌編集部、一九八四年に簡要な記述がある。

(63) たとえば、溫の會における裁判で京師へ連行された衛の成公の釋放を請うため、魯の僖公は、周王と晉侯にそれぞれ玉一〇對を贈つた(『左傳』僖公三〇年)。

(64) たとえば、『左傳』昭公七年に記される燕の齊に對する降服では、「先君の敝器」たる瑤璆(玉のかめ)、玉櫝(玉のはこ)、瑗耳(玉の杯)が贈られた。

(65) そもそも盟辭は玉圭など玉器に書かれる場合が多かつた。また晉の文公が子犯に同心を誓つた時には、璧を河に投げて供物とした(『左傳』僖公四年)。

(66) 『左傳』文公一二年。

(67) 『左傳』成公一二年。

(68) 『左傳』文公四年。

(69) 『左傳』宣公一二年。

(70) 『左傳』昭公三年。

(71) 『左傳』成公一六年。

(72) 『左傳』哀公二四年。

(73) この時點から一六〇年ほど前の僖公二二六年に、臧文仲は楚の令尹子玉らとともに齊を伐っている(『左傳』僖公二六

年)。

(74) 註(2)所掲軍禮論考第二章。

(75) 『左傳』文公二年。

(76) 『左傳』文公五年。「忽諸」については、註(35)所掲「春秋左氏傳注」五四〇頁参照。

(77) 『左傳』襄公二十七年及び昭公二〇年。

(78) 『左傳』昭公四年。

(79) 『左傳』哀公一六年。

(80) 『左傳』昭公一年。

(81) 『左傳』成公一三年。

(82) 『國語』楚語下。

(83) この太公を齊の呂尙ではなく、魯の伯禽とすべきことについて、大野峻『國語』明治書院、一九七五年、上冊、二三頁を参照。

(84) 『國語』魯語上。

(85) 『左傳』昭公三年。

(86) 註(2)所掲軍禮論考。

(87) 春秋時代の諸侯間には、戦争を含めた様々の交流の結果、しだいに統一的な交通圏が形成され(陳槃『春秋列國的交通』、『中央研究院歷史語言研究所集刊』三七冊、一九六七年)、また飲食、言語、服裝など文化的な統一も進行していた(山田統『天下という觀念と國家の形成』、『山田統著作集』一、明治書院、一九八一年)。こうした状況を背景に、「戎狄は豺狼にして厭かしむべからず。諸夏は親隣にして棄つべからず」(『左傳』閔公一年)という言葉に表れるよ

うな「同類意識、共通の文化意識」(増淵龍夫「左傳の世界」、『世界の歴史』三、筑摩書房、一九六〇年)が成立してくる。

(88) 「校戰國策書錄」は、次のように言う。春秋時代には周の文王武王の理想的體制がなごりをとどめ、諸侯間には義が存し、「歌詩以て相い感じ、聘、錫以て相い交り、期會以て相い」となり、盟誓以て相い救うという状況であったが、戰國に至ると道德は廢れ、秩序は失われる。さらに、禮讓をすて戦争をたつとび、仁義を顧ず詐譎を用いるようになる、と。

(89) 『日知錄』卷一三、周末風俗には、「春秋の時、猶お禮を尊び信を重んず。七國は則ち禮と信とを言わず。……春秋の時、猶お祭祀を嚴にし、聘、享を重んず。七國は則ち其の事なし」とある。

(90) ともに註(2)所掲拙稿参照。

(91) 『左傳』成公八年。

(92) 『左傳』文公六年。

(93) 註(2)所掲結盟論考第三章。

(94) このほか同義語として「賓服」、「賓從」がある。『國語』吳語には、越が楚、晉、齊など諸大國に對して、「春秋の皮幣玉帛子女、以て賓服し、未だ嘗て敢えて絶たず」とある。

また賓服は、古來喧しく論議されてきた旬服、侯服など「五服」のうちにも含まれる。さらに『史記』五帝本紀には、黃帝に對して「諸侯咸く來たりて賓從す」と表現されている。

中國上古の支配關係の性格を明らかにするためには、これらの語についても全面的な検討が必要である。

tilizer developed. In Jiangnan the use of such fertilizer contributed to the development of its productive capacity. Thus, the construction of embankments to keep salt water out and dredging to clear clogged waterways reordered the natural effects of salt on agriculture so that, along with the use of riverbed slush fertilizer, they provided fundamental elements in the development of Jiangnan agriculture.

ON DIPLOMATIC RITES 聘禮 DURING THE SPRING AND AUTUMN PERIOD

TAKAGI Satomi

As one link in a continuing study of rites, this paper examines “diplomatic rites 聘禮,” or the rites providing for the exchange of missions between the various feudal states of ancient China during the Spring and Autumn period. In doing so, it will try to describe the historical character of that age as well.

First, taking the *Ceremonial* 儀禮 as its main source, the paper gives an ordered, analytical description of the concrete processes involved in “diplomatic rites.” It also indicates the “egalitarian” relations which existed among those countries involved in these rites.

The paper then discusses the jade tablet used in the diplomatic rites. This jade tablet was a very peculiar ritual utensil which held great significance in every rite in which it was used. While the jade tablet was first given to the party whom the diplomatic mission visited, the rites demanded that it be returned. Since the jade tablet was believed to be possessed with the ancestral spirits of the party owning it, its presence served as a substitute for the presence of those ancestral spirits. Accordingly, this paper suggests that in the Spring and Autumn period “diplomatic rites” were considered as rites in which living persons, as well as their ancestral spirits, joined together in negotiations.

Also, the paper considers the “egalitarian” nature of relations among

the various feudal states and the rites which regulated them as having originated out of the Spring and Autumn period worldview that the various feudal states were themselves associations of ancestral worshippers comprised of living human beings and their ancestral spirits.

Essentially the “diplomatic rites” were ones which embodied the historical character of the Spring and Autumn period in which human relations were first fully mediated by ancestral spirits. Accordingly, with the Warring States’ period, which had a very different historical character, the “diplomatic rites” which once had flourished in the Spring and Autumn period, gradually vanished.

CHANGES IN THE FINANCIAL BASIS OF OUTER PROVINCES DURING THE DAOGUANG 道光 AND THE XIANFENG 咸豐 PERIODS

—by Focussing on the Career of Zhang Jixin 張集馨—

TANII Yoko

After the middle of the Qing dynasty, the accumulation of deficits in public treasuries in outer lying areas of China became the major problem in public financial affairs. Since the income of these areas was never sufficient to provide for the expenditures of their governments, this problem necessarily arose. The policies devised by the bureaucrats of these areas were the following:

(1) Since the cancellation of deficits at the department and district level was impossible by the magistrate acting alone, these problems were usually inherited by his successor. On that occasion, the Prefect and the Intendant, who were the magistrate’s superior authorities, officially recognized the continuation of the problem. However, while the outgoing official entrusted his successor with the resolution of these financial problems, in fact they were not resolved at all.

(2) The Governor-General, the Governor, and the Provincial Treasurer conducted special inspections of the area’s financial accounts, clarified